

E S T U D O S

A leitura do Budismo na obra de Dalila Pereira da Costa

*Dalila Pereira da Costa
identifica na tradição
cultural portuguesa
uma predestinação
teleológica ecuménica
que seria visível
principalmente
na acção e obra dos poetas
e pensadores
da Renascença
Portuguesa.
Reflectindo, sobretudo,
a partir do Cristianismo,
estes autores
teriam previsto,
antecipado e proposto
uma transformação
histórica
no sentido
de um universalismo real
por vir.*

Rui Lopo

Universidade de Lisboa.
Tradutor.
Direcção da Associação
Agostinho da Silva

I

LEONARDO COIMBRA, em importante artigo sobre a Saudade publicado na revista *Águia*¹ procura encontrar, em diversas tradições culturais, filosóficas e religiosas, características antecedentes ou pontos similares aos da portuguesa proposta e experiência da saudade. Leonardo percorre assim as civilizações do Egipto, Babilónia e Pérsia, evoca os Celtas, discorre sobre a Índia e o Budismo do qual afirma ser *doutrina que ainda hoje se levanta cheia de vida no pensamento dum Schopenhauer e até entre nós obsidiou Antero de Quental e forneceu alimento às atitudes metafísicas de Oliveira Martins*². A curiosidade universal de Leonardo Coimbra leva-o ainda a referir a hipnose, a teosofia, a filosofia de Bergson e o materialismo para concluir com uma adversativa a todos os exemplos mencionados: *Mas há uma Religião, que é a mais alta e nobre expressão da Saudade, porque apresenta o homem como um viajante desta vida em procura da verdadeira Pátria do Infinito. É o Cristianismo. O Éden era a Pátria donde o homem foi escorraçado (...)*³.

¹N.º 11-12, 3.ª série, Porto 1923, pp. 147-164. Republicado a páginas 38-42 na *Antologia teórica* que serve de anexo à *Introdução à Saudade*, de Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976 (o texto de reflexão da responsabilidade de Dalila surge datado de Abril-Julho de 1974).

²Citado por Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, in ed. cit. p. 40.

³Idem, *op. cit.*, p. 42.

Rui Lopo

Por vários motivos se reveste para nós de especial relevância esta reflexão de Leonardo Coimbra. Em primeiro lugar, Leonardo Coimbra procede neste texto a propósito da Saudade a um conciso e circunscrito périplo por tradições espirituais, mundividências religiosas e correntes de pensamento que dá conta de uma abertura cultural e filosófica que enformará a atitude filosófica dos seus assumidos seguidores e continuadores, que sentirão também a necessidade de estudar e reflectir sobre o Oriente e o Extremo Oriente para compreender a própria história de Portugal ou para aprofundar algumas das mais originais características da sua cultura. Em segundo lugar, aponta o Budismo como uma influência *obsidante* em Antero de Quental e um alimento metafísico de Oliveira Martins. Em terceiro lugar, aponta o Cristianismo como lugar da *mais alta e nobre expressão da Saudade*, antecipando características de algum pensamento filosófico português contemporâneo marcado pelo Oriente, aqui e ali sujeito até a ser considerado heterodoxo pela sua abertura ao mistério, pela atracção por posicionamentos que a história dos vencidos da filosofia não consagrou, por uma pulsão mística, *mas* acabando por culminar no Cristianismo. Este artigo deve assim ser considerado como um dos alicerces da atitude reflexiva e especulativa de Dalila Pereira da Costa em seu texto: *Saudade, unidade perdida, unidade reencontrada*⁴. A atracção desta autora pelo Oriente deve ser equacionada no contexto do grupo de pensadores que habitualmente se consideram como próximos do movimento da filosofia portuguesa, que lhe são imediatamente anteriores e de que Dalila se apresenta como original continuadora.

Lembremos, por exemplo, que António Quadros, discípulo dos discípulos de Leonardo, Álvaro Ribeiro e José Marinho, considera o Oriente como um dos doze arquétipos da cultura portuguesa⁵. Assim, a viagem para Oriente assinalará mais que o ponto extremo ou culminante do ciclo *mar-nau-viagem-descobrimiento-demanda*; mais do que um ponto de chegada, um momento de transporte ou deslocação de Portugal para o Oriente. Crucial será o trazer do Oriente para o Ocidente. A ligação dos dois pólos implicará a sua indistinção futura, na medida em que cada um deles deverá encontrar em si características que permitam o diálogo com o outro. Segundo Quadros, o critério de aferição da boa *orientação* de uma filosofia será a sua disponibilidade de se configurar como pensamento armilar, integrando a fraternidade de raças, povos, religiões e ideias tanto ocidentais como orientais. O regresso à terra onde nasce o sol significa isso mesmo: *a superação das filosofias e das tradições terrestre e localmente delimitadas*. Um dos sentidos maiores das navegações residirá na sua virtualidade: a descoberta futura do mundo como um todo. As navegações teriam assim apenas preparado Descobertas que ainda agora se estão iniciando: a descoberta de todos por todos, condição preliminar do encontro da totalidade dentro de cada um. As palavras de António Quadros ecoam claramente o programa pessoano de portuguesa fusão de todas as crenças e filosofias⁶ e terá continuação na última fase da obra de Agostinho da Silva

⁴ Este texto acompanha uma antologia sobre o tema da Saudade, organizada pela autora e por Pinharanda Gomes, onde justamente figura o inevitável artigo de Leonardo (ver Nota 1).

⁵ Cf. *O espírito da cultura portuguesa*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967 (pp. 76-96. V. esp. p. 79). Não por acaso, este ensaio de António Quadros, *O ideal português na linguagem, no mito e na filosofia* constitui uma adaptação da conferência pronunciada no ciclo «O que é o ideal português», realizado na Casa da Imprensa, em Lisboa, em 1961 (que foi editado em volume com o mesmo título das edições Tempo). O Autor terá reelaborado essa comunicação e voltado a apresentá-la em Brasília, justamente no Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, onde pontificava Agostinho da Silva.

⁶ *O futuro de Portugal – que não calculo mas sei (...) é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a es- treiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver*

que nos assume como tarefa cultural e espiritual o encontro inter-religioso e ecuménico, relativizando cada uma das perspectivas e expondo o seu cariz restritivo porventura servindo-se, de forma não explícita, da budista *teoria da dupla verdade*, que talvez no Ocidente também já tenha tido algo de análogo no neo-platonismo, o que libertadoramente nos inibirá de apormos ao pensamento o designativo de oriental ou de ocidental, pois que em cada um dos pólos se manifesta aquilo que no outro vem também a surgir. As navegações e o encontro de culturas que lhe está associado deve ser assim visto como uma tarefa por cumprir e não como um feito a celebrar. Pois que o que sucedeu foi apenas o abrir de uma possibilidade, a exposição de uma virtualidade por realizar. Segundo Quadros, ao possibilitar a *interpenetração* fica aberta à filosofia a sua *mais ampla compreensão: ofertámos à especulação filosófica a máxima latitude dos pensamentos ocidentais e orientais*. Assim, mais que celebrar as navegações haveria que proceder à efectiva descoberta do que o Oriente realmente seja. No mesmo sentido, recordemos um muito digno de menção e reflexão heterónimo castelhano de Agostinho da Silva – José Maria Carriedo – apresentado ao leitor como um amigo que intervém no curioso diálogo entre heterónimos presente em *Folhas Soltas de São Bento: homem que mora há quarenta anos no Japão, que come à japonesa, mora à japonesa, veste à japonesa, não me falou de outra coisa senão da Espanha e dos problemas da Espanha, aonde nunca voltou (...) como bom espanhol, Carriedo não teoriza sobre sua existência; limita-se, ou dilata-se, a vivê-la plenamente; as teorias ficam para os cartesianos; como cartesiano, proporia eu que se visse em Carriedo uma explosão daquele orientalismo que os observadores têm denunciado na evolução da cultura peninsular e uma afirmação de que o motivo religioso ainda é o mais forte na Ibéria*⁷.

Pelos mesmos anos, também José Marinho irá reflectir sobre a pretensa oposição entre Ocidente e Oriente. Assim, dirá que *a filosofia, tal qual foi, tal qual é, seria incompreensível sem a contribuição de judeus, árabes e cristãos, sejam teólogos ou filósofos da Natureza. Assim também o pensamento dos gregos seria incompreensível sem o Oriente mais próximo ou remoto. (...) Quanto à restrição heideggeriana do conceito de filosofia a coisa europeia, helénica, ou posterior à Hélade, não parece de aceitar em povos periféricos da Europa em relação com o amplo mundo*. Aqui também se valoriza a *interpenetração* como característica funda da filosofia e seu programa de futuro. A distância do chamado centro europeu é também aqui valorizada por implicar uma proximidade com o *amplo mundo*⁸.

Em atitude convergente, Dalila Pereira da Costa identifica na tradição cultural portuguesa uma *predestinação teleológica ecuménica*⁹ que seria visível principalmente na acção e obra dos poetas e pensadores da Renascença Portuguesa. Reflectindo, sobretudo, a partir do Cristianismo, estes autores teriam previsto, antecipado e proposto uma transformação histórica no sentido de um universalismo real por vir. Esta mutação fu-

a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguesmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade: Excerto de *Entrevista sobre a arte e a literatura portuguesas*, in *Revista Portuguesa*, 23-24, 13 de Outubro de 1923. Republicado nas páginas 194-199 de *Crítica, Ensaaios, Artigos e Entrevistas*, edição de Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000.

⁷ *Folhas Soltas de S. Bento*, 1965-1968, reeditado in *Textos Vários e Dispersos* de Agostinho da Silva, organização de Paulo Borges, Lisboa, Ancora Editores, 2003, pp. 15-156. Ver especialmente as páginas 113-116.

⁸ José Marinho, *Filosofia, Ensino ou Iniciação*, Lisboa, FCG, 1967, Nota 18, p. 109.

⁹ *Os Instantes nas Estações da Vida*, Porto, UCP-CRP/Lello editores, 1999, p. 74.

PAULO BORGES

tura consistiria num esforço comparável à aventura da Descoberta. Desta feita, porém, a questão já não se prenderia com uma expansão ou dilatação (*de Fé e Império*) do que se é, ou mesmo com uma simples apropriação do que se encontre (e que nos manteria numa horizontalidade dada) mas fundamentalmente com uma vertical outração: isto é, tratar-se-ia de acolher entre todas as tradições espirituais da humanidade aqueles elementos de plenificante sentido, isto é, os mais matriciais de futuro em *fecundidade sempre nova e diferente*; seria agora então o momento de actualizar aquilo que mais nos possa superar, operando uma mutação, que consiste na sobre-humanização ou divinização do homem, no ultrapassamento da condição mental ainda dominante. A isto a autora denomina como uma *missão antropológica transcendente*, uma destinação antropocósmica. Assim, as tradições espirituais da humanidade serviriam de anúncio e programa de transformação emocional e mental, de metamorfose anímica e espiritual¹⁰.

A reflexão de Dalila Pereira da Costa marca um momento alto de toda a filosofia da Saudade do século XX pelo seu grande fôlego especulativo, densidade metafísica e consistência do esforço de síntese operado sobre as teorizações anteriores. Tal como vimos suceder com Leonardo em seu instigante contributo, também Dalila experimentou a necessidade de confrontar a teoria da saudade com aquilo a que chama Budismo, vendo-os contudo como contrapolares e considerando a Saudade como uma *força de oposição à descontinuidade budista do eu*. Provando a fecundidade do cotejo dos temas de cultura portuguesa com temas orientais e, nomeadamente, do Budismo com a saudade (caminho esboçadamente aberto por Leonardo e retomado por Dalila Pereira da Costa), Paulo Borges, em nossos dias, leva a cabo uma nova e original teorização da saudade marcada justamente pela presença de temas e noções próprios da tradição budista¹¹.

II

O presente estudo circunscreve-se à função que a referência budista desempenha na obra de Dalila que tem como tema e objectivo a apresentação de um pensamento original e próprio, de tipo especulativo e traços místicos sobre a Saudade¹². Como veremos, tal referência encontra-se marcada por ambiguidades e configura a construção de um neobudismo, isto é, o estabelecimento de uma atitude mental denominada como budismo, que é utilizada como contraponto daquilo que se quer afirmar. Esta atitude filosófica tem sido já denunciada por diversos intérpretes que alertam para o curioso facto de, no preciso momento histórico em que no Ocidente se começavam a conhecer, em círculos especializados de sábios e tradutores os primeiros textos budistas, alguns filósofos terem começado a delimitar e definir um neobudismo, de tipo niilista, que pouca relação tinha com esses textos ou com a própria realidade da prática budista oriental¹³.

¹⁰ Idem. Cf. pp. 74-75.

¹¹ Cf. Paulo Borges *Da Saudade e Da Saudade como União-Cisão primordial*, www.pauloborges.net/textos.

¹² Introdução à Saudade. Ver Nota 1.

¹³ Vejam-se nomeadamente as obras de Fabrice Midal e Bernard Fauré ou, mais especificamente sobre o tema do niilismo, a de Roger Pol-Droit, *Le Culte du Néant, Les philosophes et le Bouddha*, Éditions du Seuil, 2004. Veja-se também, sobre o caso português, de Henrique Jales Ribeiro, *Biblos*, nova série, II (2004) 219-246. *Encontros, Des-Encontros e Re-Encontros entre o Ocidente e o Oriente: Notas sobre o Budismo e o Neo-Budismo Filosófico Europeu e Português*.

Para Dalila Pereira da Costa, a saudade necessariamente subentende um núcleo perene, um eu incólume como Eu, que através de todas as suas metamorfoses atravessando tempo e espaço, as liga e ligando-as, mostra ou demonstra, e ainda justifica, como causa e efeito, a identidade desse eu vivente. Em trânsito sobre a terra¹⁴. A autora confere assim ao Eu profundo um estatuto de essência, superando as contingências de um ser em trânsito. Radicalizando desde logo o seu discurso, a primeira atitude filosófica exterior à sua própria que a autora convoca é, como já vimos, justamente o “budismo”: A saudade será a mais potente força de oposição no Ocidente à descontinuidade budista do eu no Oriente¹⁵. É só pela saudade que se poderá aceder a um eu perene e essencial, irreduzível a todas as transformações por que passa o eu aparente que atravessa múltiplas condições e estados de ser e de consciência, a saudade seria assim uma força de vitória sobre o tempo, imagem humana da transformação derradeira na sua realidade vera: a eternidade¹⁶. A saudade pode assim ser teologicamente considerada como uma via medial, via de salvação pelo conhecimento e ascese, (...) impregnação da terra pelo céu e do tempo pela eternidade – como união recíproca, na final identidade¹⁷.

A autora denuncia que o existencialismo ocidental e o Budismo oriental convergiam no *niilismo*, caracterizado pela angústia e desespero e por propor uma fuga perante a vida. A esta fuga opor-se-ia a acção saudosa que venceria tempo e espaço, o devir e o sofrimento que lhe é inerente, operando a superação e libertação do humano mediante uma assunção mais completa da vida, do mundo e de si próprio: *Só aqui na Terra, nesta orla atlântica da Península, a alma do homem teria assumido integralmente, e amavelmente, o tempo – para o ultrapassar*¹⁸. A libertação seria possibilitada, propiciada e suscitada pela própria fidelidade à terra e sua paixão, pretensamente oposta à *fuga mundi* própria do “*niilismo budista*”. E Portugal, a cultura portuguesa e a proposta e experiência da Saudade seria talvez o ponto dialéctico de oposição e resolução, em união de complementaridade, de primeiro e último, do Oriente e do Ocidente, aqui achado e elevado na terra dos homens¹⁹.

Dalila procura assim refutar o Budismo nos seus traços mais essenciais, isto é, reduzindo-o a características tão esquemáticas que o desfiguram até se tornar irreconhecível. Contudo, movida por um genuíno ecumenismo e ao valorizar a sabedoria portuguesa como um meio de libertação, estatui a saudade como um meio de libertação, a par das experiências espirituais orientais, valorizando-as assim indirectamente. Prosseguindo este desígnio, a autora utiliza até um vocabulário retirado dessas tradições com o objectivo expresso de destacar a original especificidade da Saudade, como que implicitamente pressupondo e declarando que o recurso às tradições orientais seja indispensável ao conhecimento aprofundado do que mais importaria na cultura portuguesa. Este paradoxo ou ambiguidade é reforçado pelo reconhecimento de que há características na cultura portuguesa que se encontram em frontal oposição à tradição europeia.

Ao discorrer sobre a saudade, Dalila define-a como uma das mais altas experiências espirituais dadas à humanidade, só que, diferentemente da mítica e da poética,

¹⁴ Dalila Pereira da Costa, *Introdução à Saudade*, p. 79.

¹⁵ Dalila Pereira da Costa, *Introdução à Saudade*, p. 79.

¹⁶ Id. p. 85.

¹⁷ Id. p. 81.

¹⁸ Id. p. 80.

¹⁹ Idem, p. 81.

Rui Lopo

acessível, enquanto via de salvamento a *todo um povo, continuadamente ao longo de sua longa história*²⁰. Todos os tipos de conhecimento espiritual seriam assim formas de prospecção e união com o divino, o transcendente e o mistério. A saudade seria assim um conhecimento que faz participar na realidade suprema. Essa participação é vivenciada como uma *forma de alegria em toda a sua força de libertação, revelando que a verdadeira realidade do mundo é isenta de devir, mudança e sua dor, mas que persiste e subsiste dela incólume*. A saudade é assim definida como um poder de revelação da eternidade. Dalila vê os *textos portugueses impregnados de saudade* como elementos não menosprezáveis do mais precioso património espiritual da humanidade, a par de outros documentos que dão conta de outras experiências espirituais libertadoras, em outras tradições, tempos históricos e localizações geográficas, testemunhos da vida imortal²¹.

Como que ecoando antigas pretensões, em registo mito-poético formuladas, de constituição de uma religião nacional (detectáveis de forma explícita em Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa), Dalila estatui a saudade como experiência culminante da proposta de sabedoria portuguesa, força libertadora de reintegração, contributo para uma nova Descoberta perene e universal, a descoberta do Mar Absoluto, o mar do espírito. Dalila vê ainda nas próprias formas anímicas e históricas regressivas o elemento a utilizar por um ser integrado, o elemento que permitirá *levar para fora de si próprio, dando-lhe a sua vera natureza, fazendo-o revelar-se, ao transcender-se a si próprio e ao mundo*²². Dalila continuará a explorar esta original e paradoxal conciliação da busca de um *eu perene* com uma pulsão de transcensão de si e de saída para *fora de si*. Daí que também previna que a saudade possa ser possibilidade dupla, de salvação e perdição para o povo que a elegeu e pratica. E neste ponto parece detectar-se uma hesitação no pensamento de Dalila Pereira da Costa. Pois a saudade, enquanto experiência culminante e máxima da espiritualidade nacional, depende afinal de uma finalidade que lhe seja dada, uma direcção que lhe seja impressa, uma justificação teleológica para o movimento que desencadeia. Daí que seja necessário proceder à comparação com o trabalho alquímico, bem metódico e descrito em suas operações graduais: O *nigredo*, obra ao negro, será comparado à estação do Rei na Ilha Encoberta, provação colectiva que define uma primeira operação de auto-gnose, uma descida ao fundo da alma. Sebastianismo, Saudade, profetismo apresentam-se assim como elementos de uma espiritualidade em *oposição à espiritualidade europeia moderna*, como um núcleo a perseverar, um tesouro desconhecido que *haveria que desenterrar, dar a ver, partilhar e usar*. Estabelecida esta oposição com a Europa e o Ocidente modernos, a autora procede então à confrontação da experiência da saudade com a espiritualidade do Oriente e concretamente com o Budismo²³.

Em contexto budista, a importante noção de *mantra* é tradicionalmente definida como um som protector (*tra*) da mente (*man*) na medida em que se trata de um som puro, um som que ecoa a realidade absoluta, é dito que só os budas plenamente despertos poderão enunciar tais *mantras*, que dependem do conhecimento preciso de todos os fenómenos do *samsara* e do *nirvana*, do conhecimento da causalidade originária, do conhecimento da acção benéfica dos sons e da comunicação pela língua e do conhecimento do karma e dos laços existentes entre as causas e os efeitos²⁴. Dalila Pe-

²⁰ Id. p. 88.

²¹ Id. pp. 88-89.

²² Id. p. 91.

²³ Id. p. 93-94.

²⁴ Philippe Cornu, *Dictionnaire Encyclopedique du Bouddhisme*, Paris, Ed. Seuil, 2001, pp. 354-359.

reira da Costa utiliza este conceito tradicional e redefine-o de modo a encontrar na espiritualidade portuguesa quatro mantras, quatro *fórmulas eminentes de consciência do eu pátrio*²⁵. Esta entidade espiritual colectiva, ao modo de um mestre espiritual, transmitirá tais enunciados aos seus discípulos, filhos espirituais ou herdeiros místicos que são cada um dos portugueses. É dito que tais fórmulas *permitirão a cada um o despertar, a subida da energia própria para tomada de consciência de si. Como manifestação do conhecimento supremo. Como revelação do Eu, que reside no seu eu*²⁶. Vale a pena aqui referir que, em contexto budista, mais especificamente no mantrayana, o veículo dos mantras, designação também dada ao vajrayana ou tantrayana, o veículo adamantino, o veículo que concilia a visão da vacuidade e a utilização dos meios hábeis, as práticas mais avançadas, e que supõem uma longa prática e o acompanhamento de um Mestre qualificado, propõem a visualização de cada um sob a forma de um Buda, de cada um como já sendo aquilo que afinal nunca deixou de ser, a natureza primordial para além de toda a ilusão. O que na obra de Dalila se propõe é, em primeiro lugar, o reconhecimento do inconsciente colectivo como um mestre espiritual (*esse inconsciente, ou mestre espiritual, falará aqui pela voz de dois de seus poetas, absolutos, Camões e Gil Vicente. e pela voz dos seus dois amantes absolutos*²⁷.) e em segundo lugar, a *identificação do eu individual ao eu pátrio, como eu supremo*²⁸.

Na cultura portuguesa, assim, cada um destes *mantras*, corresponderá sintética, arquétipica e simbolicamente às experiências do amor, do conhecimento, da história e do céu. Essas fórmulas serão modos de comunicação de uma via de realização individual e colectiva que culmina numa *identificação final*. Estes quatro *mantras* sintetizam aqui a alma portuguesa, isto é, aquilo que na alma portuguesa a move e conduz para o ultrapassamento e superação de si própria, patente em estados-limite de ruptura, *de levar o possível ao impossível. A memória até a saudade, a vida até a morte, o desconhecido até ao conhecido. conduzir, desenvolver uma essência ou existência, ou melhor, uma essência numa existência, ao máximo da sua potencialidade, mesmo que humanamente, por essa inserção nele do ilimitado divino, o sacrifício seja total, como dom de vida na morte*²⁹.

Uma outra temática oriental, hindu e budista, que originalmente surge na teorização de Dalila é a de *Maya*³⁰, definido como o modo de ocultamento do uno no múltiplo e modo de apresentação lúdica desse mesmo uno sob a forma de múltiplo, isto é de aparência e metamorfose daquilo que por natureza é essencialmente imutável. Pela saudade seria possível o acesso à coincidência dos contrários na terra, isto é, num modo de existência espacio-temporalmente condicionado se acederia à visão do *Ser dos seres, o impassível e intocável*³¹. A utilização do conceito de *maya* por Dalila é algo dualista, ao procurar ver subjacente à ilusão da multiplicidade uma unidade real e verdadeira. Essa

²⁵ Id. p. 94 e ss: Os quatro *mantras* da espiritualidade portuguesa serão assim os seguintes:
Até a fim do mundo. / E se mais mundo houvera lá chegara. / Mais do que consentia a força humana. / Por o impossível andamos, não por al.

²⁶ Id. p. 94.

²⁷ Id. p. 95.

²⁸ Id. p. 94-95

²⁹ Id. p. 95.

³⁰ Percorremos neste trabalho a utilização que Dalila leva a cabo das noções orientais de *mantra*, de libertação espiritual, de *maya*, de *karma* e de *compaixão*. Outras aproximações (ou apropriações) da tradição oriental e budista poderiam ser assinaladas, como por exemplo a metáfora bem japonesa do tiro ao arco a pp. 97: *o impossível sendo a dimensão da tensão que se põe no arco para o desfecho da seta.*

³¹ P. 98.

Rui Lopo

visão seria possibilitada por um exercício de despojamento e ascese. Ao utilizarmos o conceito de dualismo para certos aspectos da teorização de Dalila ou para determinados pontos da sua interpretação do Budismo (ou construção de um neo-budismo), teremos sempre de ter em atenção o quanto Dalila preza o monismo espinosista, a tradição da mística unitiva e o próprio paganismo de raiz celta, que vê sobrevivente e actuante na peculiar tradição cristã portuguesa: *a acção da saudade será ainda de dimensão funda e vastíssima na humanidade: como acção ou poder de inserção do paganismo dentro do Cristianismo (...) A saudade manifesta-se (...) num contexto de espiritualidade nacional de formulação cristã: mas para ela trazendo já de trás, do fundo dos tempos, do seu passado imemorial, um outro húmus, como espiritualidade pagã, a que nega o tempo como corrente irreversível e linear*³².

Dalila anuncia que por fim se vencerá a morte, amando e assumindo a vida, mediante *a compaixão da saudade, contraposta à do Budismo*³³. Não logrando desenvolver um tema tão importante como o da compaixão, Dalila denuncia aqui o que já antes havia sugerido, que na saudade estaria presente um amor do mundo que no Budismo se reveste do carácter de uma fuga desse mesmo mundo. Noutro passo, Dalila afirma que a compaixão budista é de todo *falta de sentimento e feita na sua ausência*, enquanto que a saudade seria um amor humano, repleto de sentimento e feito através dele³⁴. Desvalorizando assim a compaixão budista, Dalila irá, todavia elogiar a noção de karma. Deste modo, a autora detecta na visão saudosa de D. Duarte, a superação do nível moral-teológico cristão e uma aproximação à visão oriental do *karma*, que considera como de tipo antroppo-cosmológico. Assim, em vez de procurar estabelecer normas de conduta de forma coactiva e impositiva, a teoria da saudade procuraria antes reconhecer a causalidade mais profunda a que o homem estaria na sua existência sujeito³⁵, enquanto inscrito numa ordem cósmica.

Por tudo o que já foi dito, Dalila afirma que ao abrir para um *plano superior do ser*, para uma *supra-consciência*, a saudade só tem *par nas formas mais altas da sabedoria oriental e nas dos raros povos actuais de mentalidade dita primitiva, ainda subsistentes à face da terra; ainda usados e conhecidos à face da terra; ainda usados e conhecidos também outrora na sabedoria ocidental, nas suas culturas tradicionais*³⁶. Estas formas contudo, hoje perdidas, só seriam fragmentariamente acessíveis pela poesia, religião ou magia. A cultura ocidental, marcada por dicotomias irreduzíveis³⁷, poderia ser renovada num sentido libertador mediante a recuperação desses fragmentos, de que é expressão maior a poesia saudosa de Camões, dotada de uma *fecundidade infinita nos tempos, (...) a par dos Hinos Vedas especulativos, da filosofia dos pré-socráticos, dos Tantras e Sutras do Budismo, dos escritos do hassidismo*³⁸...

Dalila Pereira da Costa aponta para a necessidade de superação da actual confrontação entre Ocidente e Oriente, situação que seria marcada pela oposição e incompreensão mútuas. A saudade, seria assim, no Extremo-Ocidente, uma *forma de conhecimento, como conhecimento-vivência, que fará parte daqueles a que, como o Taoísmo, Budismo*

³² Id. p. 117-118.

³³ Idem, p. 99.

³⁴ Cf. p. 133

³⁵ Cf. pp. 106-107.

³⁶ Id. pp. 123-124.

³⁷ Uma das dicotomias mais profundas que a história da filosofia ocidental apresenta é a que se estabelece entre Heraclito, teórico do devir, e Parménides e os eleatas, centrados na permanência e imutabilidade do Ser. Dalila vê no projecto poético de Camões, a solução, enformada pela saudade, de solução, mediante assunção e superação desses dois pólos, não mais opostos mas complementares. Cf. p. 115

³⁸ Id. pp. 125-126.

zen, vedanta, ou yoga, se podem chamar propriamente meios de libertação. Dalila reitera o que já antes afirmara: que o complexo cultural da saudade se apresenta mais às formas cognitivas orientais do que às ocidentais³⁹. Na cultura ocidental moderna surgiria assim um conhecimento, porventura único, que é simultaneamente uma vivência, diverso pois do pensamento ocidental, habitualmente distanciado e desinteressado. Esse conhecimento, da saudade, constituiria uma proposta mais que uma imposição, de um *meio de libertação*. A saudade e o espinosismo (apresentado como importação ocidental de uma forma de conhecimento salvífico, *próprio da cultura oriental*) inscreveriam assim, no Ocidente moderno, sem nenhum ponto comum com o contexto cultural donde brotaram, sabedorias salvíficas. A aproximação ao Oriente pode então ser vista como um modo de regresso, recuperação e renovação de fontes aqui esquecidas ou refutadas⁴⁰. Subjacente à saudade, como ao *Taoísmo*, zen, yoga, *tantrismo*, como meios de libertação, residiria uma *força de vida*, que poderia ser *contactada, possuída directamente, e que reben-tará os limites e capacidade do puro intelecto, como única e parcial forma cognitiva usada pelo homem ocidental*⁴¹. A saudade, tal como essas tradições orientais, situa o centro do conhecimento não no pensamento consciente mas no coração.

O Budismo corresponderia, contudo, a uma desvalorização da vida. A isto no Oriente se consideraria como uma forma de libertação. Ao longo do continente eurásico, contudo, dar-se-ia um aceitar e assumir progressivo do corpo e vida terrestre, de Leste a Oeste, pelo amor⁴². Camões, assim, teria pela saudade transmitido um ensinamento contrapolar ao do Buda, mas nascendo todavia da mesma experiência, como choque dramático do ser e estar no mundo. A experiência da saudade propiciaria, *por um mesmo Despertar, um outro atingir da libertação em face do sofrimento, do devir, do ciclo morte-vida-morte, e uma outra apreensão do eu absoluto. A inapreensibilidade do eu individual será vencida pela memória, a que conserva indelével através do devir, o traço da sua realidade, transitando incólume, entre vida e morte, Sião e Babilónia*⁴³. Este passo surge-nos como dos mais importantes de toda a reflexão teórica de Dalila acerca do Budismo. Parecendo aceitar uma teorização da metempsicose de tipo pitagórico, Dalila, em sua teoria da saudade não só mantém o eu, como ainda mais, opera a revelação de um *eu absoluto*, perfeitamente experienciável, *afirmado em toda a sua positividade, como entidade permanente e substracto de nossas experiências sucessivas*⁴⁴. A proposta budista de libertação seria, assim, ultrapassada pela experiência saudosa. Em contexto budista, a proposta de Dalila Pereira da Costa configura aquilo que se designa como uma *visão extrema*, o substancialismo ou eternalismo, posição que afirma uma entidade permanente e substancial que fundaria os fenómenos ou o eu. Esta atitude é tradicionalmente refutada argumentando com o reconhecimento de que tudo o que é composto é impermanente e de que tudo o que aparece é interdependente, não podendo nada existir separadamente e nenhuma aparência possuindo existência absoluta, mas sempre relativa à percepção condicionada que a apreende. Assim, sempre o tempo e a matéria poderão ser

³⁹ Id. pp. 128-129.

⁴⁰ Para um aprofundamento desta intuição em outros pensadores portugueses, veja-se o estudo de Renato Epifânio: *Os Caminhos do Oriente no Pensamento Português*, integrado a páginas 133-149 de *A mente, a religião e a ciência*, Volume de estudos organizado por Carlos João Correia, 2003, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

⁴¹ Id. p. 131.

⁴² Id. p. 133.

⁴³ Id. p. 134.

⁴⁴ Idem, p. 134.

PAULO BORGES

divididos e sempre o eu deverá ser visto como um conjunto de agregados karmicamente condicionados e marcados por uma experiência de apego e aversão mais ou menos intensa. O contrário absoluto da posição eternalista constituirá, na posição sustentada pelas escolas filosóficas budistas, uma outra visão extrema: a da negação de toda a realidade e verdade aos fenómenos e ao eu, configurando uma posição niilista, que deve ser refutada pelos adeptos do Caminho do Meio, lembrando que a lei do karma é real para quem a experiencia, embora haja um estado, absolutamente real, onde tal lei deixa de ser actuante. Esta argumentação, conhecida como teoria da dupla verdade, não constitui um posicionamento dualista na medida em que a verdade relativa (a verdade da dor que perpassa toda a existência condicionada) se subsume na verdade absoluta, a verdade última percebida pela sabedoria, desprovida de fabricações mentais e caracterizada por se *encontrar para além da mente, por ser impensável e inexprimível*⁴⁵. O estado a que se chama *nirvana*, em vez de ser definido como uma experiência de aniquilação deve ser entendido como uma visão da vacuidade de todos os fenómenos, o que não equivale à sua mera inexistência e, assim, à total ausência de sofrimento. Todavia, nas escolas do chamado Grande Veículo, é ensinado que para além do *samsara* e do *nirvana* é que reside o Despertar último, a Budeidade perfeita. Só aí se poderá aceder à percepção simultânea da vacuidade e da experiência relativa dos seres condicionados. A identificação do Budismo com uma forma de niilismo constitui assim uma construção filosófica ocidental de oitocentos, ainda mantida por alguns intérpretes que não se deixam persuadir pela contemporânea literatura budológica, de crescente qualidade e consistência teórica⁴⁶.

Em outra obra, mais recentemente publicada, *Os Sonhos – Porta de Conhecimento*⁴⁷, a mesma questão volta a surgir. Colocando-se a necessidade de reconhecimento ou identificação do eu, Dalila Pereira da Costa interroga onde iremos colher o elo que une o eu diurno e o eu nocturno, o ser vígil e o ser onírico. A sua postura metafísica leva-a a experimentar a necessidade de remontar a um substrato sobrenatural que denomina como *surexistência*. As perdas, as mudanças, deverão ser vistas como aparentes, exteriores e provisórias. A evidência da transformação – e do sofrimento que lhe é inerente – não deverá contudo conduzir a nenhuma espécie de Nada: a certeza da descontinuidade não deverá implicar um caminho de aniquilação mas, pelo contrário, a *segura apreensão e posse da sua continuidade – da sua imortalidade: o conhecimento do «Sol» transcendente*. A au-

⁴⁵ Nas palavras de Patrul Rinpoche.

⁴⁶ Na definição da compaixão budista como uma forma de indiferença e na definição da libertação búdica como uma fuga do mundo, Dalila converge com um posicionamento recente da mais alta hierarquia eclesial do catolicismo, João Paulo II, em sua obra, *Atravessar o Limiar da Esperança*, editado por Vittorio Messori, Trad. Port de Maria Armanda Saint-Maurice Esteves, Lisboa, Ed. Planeta, 1994, pp. 77-86 (sublinhado nosso):

A «iluminação» experimentada por Buda reduz-se à convicção de que o mundo é mau, de que é fonte de mal e de sofrimento para o homem. Para libertar-se deste mal é preciso libertar-se do mundo; é necessário quebrar os laços que unem a pessoa à realidade externa: portanto os laços existentes na nossa constituição humana, no nosso psiquismo e no nosso corpo. Quanto mais uma pessoa se liberta de tais laços, tanto mais se torna indiferente a tudo quanto está no mundo, tanto mais se liberta do sofrimento, isto é, do mal que provém do mundo. (p. 82)

(...) E noutro passo, a repetição da mesma ideia: Não nos libertamos do mal através do bem, que provém de Deus; libertamo-nos dele apenas mediante a distanciação do mundo, que é mau. A plenitude de tal distanciamiento não é a união com Deus mas o chamado nirvana, ou seja um estado de perfeita indiferença no que diz respeito ao mundo. Salvar-se quer dizer, antes de mais, libertar-se do mal, tornando-se indiferente em relação ao mundo que é fonte de mal. Nisto culmina o processo espiritual. (p. 84)

⁴⁷ Porto, Lello & Irmão Ed., 1991, pp. 60-61. O texto a que nos referimos encontra-se todavia datado de Charleroi, 1968.

tora explicita então o diálogo filosófico que estava travando: *Os sonhos serão assim um outro caminho oposto ao niilismo do Budismo. E um outro caminho de ascese. Uma outra prática e aprendizagem de despojamento do nosso eu aparente, visto como o único e verdadeiro, através duma primeira e falsa identificação. Despojamento que é incessante aproximação duma essência transcendente: caminho para a posse da certeza da nossa imortalidade.*

Os sonhos são assim apresentados como uma possibilidade de defrontar *face a face o real transcendente*, constituindo uma das maiores aberturas sobre a *surnatureza*, o *outro mundo*, (...) *um momentâneo rasgo da parede de opacidade que nos tapa o outro lado*, afim do conhecimento poético e da iluminação⁴⁸.

A recusa budista da vida, marcada pela angústia e o desespero, seria assim superada pela via saudosa, definida como *humilde e amante aceitação da vida*. O *Niroana*, como *estado de alegria extrema pelo desespero extremo, atingido quando se renuncia a apreender a vida e com ela a si próprio, como eu, terá como pólo oposto a apaziguada sabedoria da iluminação expressa por Camões*⁴⁹. A mesma ideia irá ser repetida em uma outra obra sua, afastando-se do anteriormente assumido encontro de tradições e propondo agora, de forma um tanto esquemática, uma clara preferência e uma exclusiva opção: *Conhecer o que só o Cristianismo trouxe, e nele o franciscanismo, altamente proclamou, como saber e poder de viver na terra, na alegria da união com ela, pelo seu amor, onde tudo é ultrapassado. Onde ela é possuída, mas de forma tão desligada, independente. Então, Buda será vencido pela saudade*⁵⁰.

O Budismo continua assim a ser apresentado como um meio de libertação que implica a *negação da vida*, como o *acto da extinção duma chama soprando*, como uma *filosofia de aniquilamento proposta para seres além de todo o humano*. A filosofia da saudade, *junto do Atlântico*, contrapolarmente realizaria e proporia a total aceitação da realidade do humano, *mas ultrapassado na exigência cristã: por sua assunção: e que ainda nela, por ela, levará consigo a Natureza toda*⁵¹. Refira-se que a abordagem da tradição budista é, na obra de Dalila, elemento de um périplo porventura inspirado pela reflexão de Leonardo Coimbra acima citada (ver nota 1). Dalila percorre assim Hinduísmo, orfismo, pitagorismo, platonismo e outras correntes salvíficas, destacando o que nelas haja de afim ou contrapolar da proposta de libertação que a Saudade encerra⁵². Este Périplo move-se de leste para oeste, ou *do Extremo-Oriente pelo Mediterrâneo até à «Occidental Praia Lusitana»*⁵³. Pretendendo resolver a tensão que o seu pensamento denota, Dalila acaba por sintetizar, de forma ambígua, que entre o Budismo e a saudade haveria um processo realizado por oposição e semelhança, um processo de ultrapassamento e maturação do homem e – com ele – da natureza⁵⁴. Dalila encontra assim um mesmo veio, ou fio vindo

⁴⁸ *Os Sonhos*, ed. cit. p. 61.

⁴⁹ Idem, *Introdução à Saudade*, ed. cit. p. 134.

⁵⁰ Idem, *Os Jardins da Alvorada*, Porto, Lello & Irmão Ed., 1981, pp. 15-16. O texto que citámos surge com a data de 1973. Lembremos o texto inicialmente referido de Leonardo que se inicia precisamente desta forma destacante e adversativa: *Mas há uma Religião, que é a mais alta e nobre expressão da Saudade (...) É o Cristianismo*. (Ver nota 1). No sentido já apontado na nota 36, Dalila continua aqui em acordo com a ortodoxia católica. S.S., o papa João Paulo II, por ex. (*op. cit.* p. 83), ao definir a soteriologia budista como *negativa*, vê iniciar-se a *mística carmelita no ponto onde acabam as reflexões de Buda e as suas indicações para a vida espiritual*. Mesmo o seu ecumenismo acompanha de algum modo as indicações do Concílio Vaticano II (cf. LG 13) que afirma que o Espírito Santo opera eficazmente também fora do organismo visível da Igreja. Essa operação parte de *semina Verbi*, sementes do verbo que *constituem quase como que uma comum raiz soteriológica de todas as religiões* João Paulo II, *op. cit.*, p. 78-79.

⁵¹ Idem, *Introdução à Saudade*, p. 134.

⁵² Idem, pp. 134-148.

⁵³ Idem, p. 128

⁵⁴ Cf. Idem, *op. cit.*, p. 135.

Rui Lopo

do Oriente, detectável e possível de seguir, que aqui no solo extremo galaico-português teria atingido uma *acuidade ou uma perfeição derradeira, mas infinitamente aberta, futurante*⁵⁵. Assim, depois do Budismo do Extremo Oriente, lentamente através do Continente, se afirmaria um ser intacto, que perdura e subsiste através de várias formas assumidas na manifestação, e que se lembra de si: na memória, reatando momento a momento, existência a existência, a cadeia indivisa de sua imortalidade, na vida de na morte. Desde lá atrás, dos gregos, na reminiscência, até ao povo galaico-português, na saudade⁵⁶. Dalila começa por reconhecer um processo de oposição-semelhança mas termina por apontar no extremo do ocaso ocidental uma *resolução da oposição do problema posto no outro extremo do nascente*⁵⁷. O Mediterrâneo, o franciscanismo e a teoria portuguesa da saudade são apresentados como os lugares onde o vazio, como niilismo e aniquilamento, *será por fim abandonado e desfeito*⁵⁸.

III

Seria então agora o momento de reatar, depois de quatro séculos de *suspensão e ocultamento*, um processo de união entre os dois extremos da Eurásia⁵⁹.

Seria assim o momento de reintegração de Oriente e Ocidente, o que, *para os cristãos herméticos ou místicos poderia ter sido visto como uma realização da Grande Obra*⁶⁰.

Apontaríamos a Dalila Pereira da Costa, contudo, uma lacuna no cumprimento do seu próprio projecto, lacuna aliás facilmente compreensível por contingências histórico-culturais e pela grandeza do desafio a que se propôs. Imputámos a Dalila uma certa incompreensão da tradição budista, ao identificá-la com o niilismo e ao propor a sua superação mediante a adopção de um eternalismo ou substancialismo que lhe é correlativo e contrapolar. Por outro lado, reconhecemos nela um ecumenismo genuíno e o valor de ter compreendido que aquilo a que se tem chamado o pensamento oriental e budista constituem chaves, por confrontação e analogia, de autoconhecimento do Ocidente e, peculiarmente, da cultura portuguesa, chaves de cotejo com alguns temas a que nos habituámos a considerar ocidentais. Assim, seria o momento de retomar os estudos orientais tendo presente o enorme acervo ainda intratado de documentação portuguesa respeitante ao tema. Dalila Pereira da Costa cita as tradições orientais a partir de contemporâneos trabalhos de divulgação ocidental. Na impossibilidade de consultar as fontes directas e distante do contacto tradicional com mestres que lhe poderiam esclarecer o alcance e o sentido, Dalila poderia ter procurado o que os pioneiros viajantes portugueses do Século XV, XVI e XVII do Budismo disseram. É-nos dado crer que do atuado estudo de tais fontes, hoje praticamente, esquecidas, provirá um muito proveitoso conhecimento do que foi *realmente* o encontro histórico de culturas e o contexto original do que foi e tem sido a (in-)compreensão ocidental das tradições do Oriente⁶¹.

⁵⁵ Idem, p. 148.

⁵⁶ Idem, pp. 142-143.

⁵⁷ Idem, p. 144.

⁵⁸ Idem, p. 145.

⁵⁹ Idem p. 148. Sobre a complexa relação entre o extremo oriente e o extremo ocidente, veja-se a perspectiva de Unamuno e Laranjeira, tratada em estudo de Duarte Drumond Braga publicado neste mesmo volume.

⁶⁰ Idem, p. 153.

⁶¹ Neste sentido, deverá consultar-se o pioneiro estudo de Ricardo Ventura, incluído neste mesmo volume.